

Anales de Filología Francesa, n.º 20, 2012
VICENTE ENRIQUE MONTES NOGALES

Los griots: de bardos protectores a narradores desprotegidos

VICENTE ENRIQUE MONTES NOGALES
Universidad de Oviedo
montesvicente@uniovi.es

Résumé

La colonisation, les indépendances et, plus tard, l'émigration ont profondément transformé la société traditionnelle d'Afrique occidentale et, bien entendu, la fonction des griots. Si auparavant ils accompagnaient les rois et les princes en exerçant des occupations variées, telles que généalogistes, chroniqueurs, conseillers, messagers, historiens et instructeurs, de nos jours leurs activités ont changé. Bien que leurs récitations d'épopées, mythes, et autres genres littéraires continuent à amuser et à enseigner à différentes générations d'Africains, un grand nombre d'entre eux ont choisi d'autres voies pour assurer leurs revenus. Les études des chercheurs et les interviews que nous avons réalisées à des griots nous ont permis de constater que la chanson, la musique influencée par les nouveaux goûts occidentaux, et les louanges sont les principales sources de revenus de ces artistes.

Mots-clés

Littérature orale, griots, narrateurs, genres littéraires, Afrique.

Abstract

Colonization, the gaining of independence and, later, emigration, have deeply transformed traditional Western African society and, with it, the role of griots. When in the old days they accompanied the monarchs and princes as genealogists, chroniclers, advisers, heralds, historians and teachers, nowadays their roles have changed. Although narrative sessions in which epic, myths and other literary genres still entertain and teach different generations of Africans, many griots have chosen other paths, some in order to survive and, the lucky ones, to gain profit from it. Researchers' studies and interviews with some griots have proved that songs, music influenced by the new technologies of the west, and eulogy have made it possible for them to gain profits.

Key-words

Oral literature, griots, storytellers, literary genres, Africa

1. La división social tradicional

En la mayor parte de los países de África occidental, la sociedad tradicional está dividida en castas¹ cuyas características han permanecido invariables a lo largo de los siglos hasta que la colonización las alteró profundamente. Sory Camara (1992: 26) apunta que, en las comunidades malinké², estos grupos de carácter hereditario³ están compuestos por clanes⁴ vinculados mediante unas relaciones de solidaridad, basadas en alianzas matrimoniales y en el *sànkùñá*, es decir, un sistema que garantiza asistencia mutua en cualquier circunstancia y en el que destaca la aceptación de burlas sin mala intención. Este autor diferencia los nobles, los *ñàmàkálá*⁵, que desempeñaban actividades indignas para la nobleza y entre los que se incluyen los griots, y los cautivos. Jan Jansen (2001: 120) establece para la sociedad mandé (o mandinga) la dicotomía *nyamakala* (artesanos) / *horon* (hombre libre, noble) precisando que, según estudios realizados por investigadores, el número de *nyamakala* no asciende al 10% de la población en la sabana de África occidental. Bassirou Dieng (2008: 19-20) afirma que los criterios que rigen la clasificación de los individuos en la sociedad wolof son la endogamia, la jerarquía y la pertenencia al grupo por factores de nacimiento. Este autor distingue a los *géer*, casta superior cuyos ingresos proceden, principalmente, de actividades agrícolas y, secundariamente, de la pesca y de la cría del ganado, de los *neeño*, que se dedican a las labores artesanales y entre los que destacan los artesanos del cuero, los tejedores, los herreros y los griots. No obstante, es necesario puntualizar, que los *neeño*, a pesar de ser considerados inferiores respecto a los *géer*, son hombres libres, lo que les distinguía también de los cautivos o *jaam*. Antiguamente, estos últimos podían ser esclavos de la corona, es decir, militares o pertenecer a familias menos exclusivas. Igualmente, entre los hombres libres existían diferencias y privilegios evidentes, dependiendo de que pudiesen acceder al poder o no. Así, los nobles y los notables ocupaban algunas jefaturas y gozaban de más prerrogativas que una clase social más humilde. Viviana Pâques (2005: 59) señala que en la comunidad bambara⁶ se

- 1 Bassirou Dieng (2008: 13) asegura que estos grupos sociales se encuentran principalmente en las siguientes etnias: mandinga, soninké, wolof, peul, tucoror, songay, senufo, dogon, tuareg y moro, que habitan en Malí, Mauritania, Senegal, Gambia, Guinea, Guinea-Bissau, Burkina Faso, Níger, el norte de Costa de Marfil, el este de Ghana, parte del Sáhara argelino y algunas localidades del norte de Camerún, de Liberia y de Sierra Leona.
- 2 Sory Camara analiza, principalmente, a los griots de los malinké ubicados al norte de Guinea, en un territorio limítrofe con Malí, en torno a las ciudades de Siguiri, Kouroussa y Kankan. En la actualidad los malinké se encuentran repartidos en varios países, de modo que constituyen un grupo de población importante en Guinea y minoritario, pero relevante, en el sur de Senegal, en el sudoeste de Malí y en el noroeste de Costa de Marfil.
- 3 John Johnson (2004: 13) advierte que sería preferible considerar a estos grupos sociales como monopolios familiares socioeconómicos en lugar de concebirllos como una jerarquía social piramidal.
- 4 El clan en esta sociedad se basa en tres aspectos: en primer lugar, un nombre común o de clan, por el que todos sus miembros se consideran parientes y del que se enorgullecen; además, un antepasado común, de naturaleza real o mítica; por último, un tótem. Puesto que el animal totémico es considerado como el salvador del ancestro, sus descendientes deben respetarlo y salvaguardarlo, bajo riesgo de castigo.
- 5 Existen diferencias entre las grafías que los autores emplean para referirse a un mismo concepto. Nosotros hemos decidido respetar las que cada investigador ha utilizado.
- 6 Viviana Pâques (2005: 1) reúne las teorías de diferentes estudiosos sobre la etimología del término *bambara* e

constata una clara jerarquía entre el gobernante, el conjunto de jefes locales, otros hombres libres, la gente de casta o artesanos y los esclavos. Esta investigadora (*Ibidem*: 63) declara que toda actividad que no sea la del cultivo de la tierra es considerada indigna, por ello los *ñàmàkálá* no gozan del total respeto de los nobles. Las corporaciones que integran esta casta son: los herreros, los artesanos del cobre, los de la madera, los cazadores, los pescadores y los griots. Jan Jansen (2001: 120) aclara que esta categoría social de los *ñàmàkálá* está a su vez dividida en: los *jeli* (griots), los *numu* (herreros), los *garankè* (artesanos encargados del trabajo del cuero) y los *finá* (griots especializados en oraciones islámicas). Asimismo, Hampâté Bâ (1982: 206) identifica dentro de la casta de los *ñàmàkálá*, en la tradición del Mandé, a los tejedores, los herreros, los trabajadores de la madera (leñadores y ebanistas a la vez), los trabajadores del cuero y los animadores públicos o griots. Cada una de estas categorías se divide en subgrupos⁷ y cualquiera de ellos es superior a los griots porque la actividad artesanal está ligada a la iniciación. Por este motivo, el herrero y, a continuación, el tejedor gozan de un relativo estatuto prioritario ya que son los oficios que requieren un proceso iniciático más profundo.

Para comprender la función social de los griots es necesario explicar algunas de las características de las otras dos castas restantes y la relación entre ellas mantenidas. Los cautivos podían desempeñar todas las tareas que realizaba su señor cuando este se lo permitía. El código de conducta del noble estaba condicionado por un elevado sentido del honor, moderación y respeto de las normas en cada una de las actividades diarias. Mientras que este se mostraba orgulloso de su nombre de clan, el esclavo no manifestaba este sentimiento con la misma intensidad si bien podía aspirar a adoptar el de su señor en caso de manumisión. El ejército estaba formado por los nobles, propietarios de sus armas, que adquirirían más prestigio en las batallas, y por los esclavos guerreros, armados por el estado. Los cautivos se convertían, de este modo, en los protectores del poder político del clan real puesto que entre este clan y los nobles surgían, en ocasiones, discrepancias y rivalidades. Mediante los matrimonios se afianzaban las relaciones entre los reyes, sus descendientes y los nobles. En todas las capitales de provincia existía una guarnición de esclavos dirigidos por un jefe, nombrado general, del que dependían las autoridades locales pero que también rendían cuentas al rey. Este era al menos el sistema empleado en tiempos de Samory Touré, gobernante nacido entre 1832 y 1835 y que falleció en 1900 tras haber sido capturado por los franceses. El imperio de Malí también se caracterizaba por una organización militar pero la autoridad de los clanes locales se limitaba a los cantones. El soberano desconfiaba a menudo de los nobles, ávidos de poder, en cambio, sí confiaba en los esclavos, que, cuando alcanzaban cierta influencia en

indica que han sido los europeos y otros sudaneses los que utilizaron esta forma en lugar de *banmana*. La mayor parte de los bambara se encuentran en Malí aunque también existen comunidades importantes en Senegal, Costa de Marfil y Burkina Faso.

7 A modo de ejemplo, estas son las tres categorías de herreros que menciona Hampâté Bâ (1982: 2006): el herrero de minas, que extrae y funde el metal; el herrero de hierro negro, que únicamente trabaja en la fragua; y el herrero de metales preciosos o joyero.

la sombra, le aseguraban el mantenimiento de su soberanía y riquezas. No obstante, no todos los esclavos ocupaban la misma posición dentro del seno familiar. Algunos de ellos, hijos a su vez de esclavos y nacidos ya en el entorno de su amo, accedían a una condición especial. No podían ser vendidos ni maltratados sin razón aparente. Además, disfrutaban de derechos ya que su señor debía encargarse de su manutención, procurarles ropa y un cónyuge. En algunas comunidades, trabajaban cinco días a la semana, pudiendo los otros dos restantes obtener beneficios económicos por su cuenta. Asimismo, cuando la hija del amo contraía matrimonio, ellos recibían, incluso, un porcentaje de la dote que adquiría la familia.

No nos gustaría concluir este apartado sin aludir a una de las más importantes características de los griots y que concierne también a las otras categorías sociales. Estos eruditos narradores debían contraer matrimonio en el interior de su propio grupo y, además, a los nobles no se les permitía tener relaciones sexuales con las *ñàkàmálá*, sin embargo, esta situación ha cambiado notablemente. Las declaraciones de los diferentes griots a los que he entrevistado a lo largo de estos años y de las que ofrecemos extractos inéditos en el presente artículo aclaran diversos aspectos de estos puntos. Ngor Nbaye⁸, que pertenece a una familia de griots desde hace muchas generaciones, asegura que ahora los *gewel* pueden unirse a otras personas de otros grupos sociales. Daro Nbaye⁹ afirma que desde hace diez generaciones sus antepasados forman parte de esta casta pero que la modernidad ha traído consigo los matrimonios entre individuos de categorías diferentes.

2. Tipología de los griots

Camara distingue dos clases principales de griots: los *jèli* y los *finá*. No es extraño encontrarlos cantando, narrando historias o tocando algunos instrumentos musicales de percusión, de cuerda o de viento. Este autor (1992: 106-113) insiste en que los *finá* no tocan instrumentos mientras que para los *jèli* su empleo es determinante pues les posiciona en un lugar de la jerarquía social. Por otra parte, los *jèli* aseguran ser superiores a los *finá*, y entre ellos destacan aquellos que recurren a los instrumentos de cuerda; asimismo, otros griots tocan el xilófono *báláfólá* y los instrumentos de viento; y por último, existe un tercer grupo que, generalmente, prefiere los instrumentos de percusión. También, Kesteloot y Dieng, en su estudio *Les épopées d'Afrique noire*, clasifican a los griots de los pueblos mandinga, peul y wolof:

Rien que chez les Mandingues on distingue le *dyeli* (poète), le *finè* (islamisé), le *bélentigi* (griot royal), le *ngoninfo* (griot chasseur). Même si tous sont rangés dans le groupe social des *nyamakala* (gens de castes ou gens de métier), ils ne sont pas identiques.

8 Entrevista inédita grabada el 13 de agosto de 2011. Yande Codou Sene, abuela del griot serere Ngor Nbaye, era considerada como la griotte oficial de Léopold Sédar Senghor.

9 Entrevista inédita realizada a la griotte Daro Nbaye el 27 de septiembre de 2006. Hemos comprobado que esta artista goza de una gran fama en Dakar por su voz. Existen diferentes C.D. a la venta en los que interpreta canciones tradicionales.

De même, les Peuls distinguent le *mabo* (poète-historien), le *gawlo* (poète-louangeur), le *bambado* (musicien), et enfin les bouffons. Leur travail est spécialisé: le *mabo* ne s'adresse qu'aux nobles, tandis que le *gawlo* chante et conte pour tout le monde. Il existe la même différence entre le *baj-gewel* et le *bandakat* chez les Wolof. (Kesteloot; Dieng, 1997: 54)

Por su parte, Chevrier (1990: 199) opina que en la sociedad peul los griots se encuentran divididos en subgrupos: en la cima, el *mâbo*, que goza de la más alta consideración, después, el *gawlo* y, finalmente, el *tiapourta*. Según esta clasificación, el *mâbo* está ligado a una gran familia cuya genealogía narra acompañado de su laúd. También, sabe contar leyendas y otros relatos gloriosos. El *gawlo* conoce las historias de las grandes familias, pero su discurso es más narrado que cantado. Este tan sólo recita a cambio de regalos y la tacañería de la persona elegida podría verse castigada con sarcasmos que arruinarían su reputación. El *tiapourta* es comparado con un bufón o payaso, y sus comentarios no generan la ira de su público. Se caracteriza principalmente por desempeñar una función de distracción social. Sin embargo, Hampâté Bâ (1982: 212) considera que estos *tiapourta* no son una clase de griots sino nobles venidos a menos, convertidos en bufones, que no tocan, al menos ante unos espectadores, ningún instrumento musical y son más descarados que cualquier griot, tomándose sus palabras en poca consideración. Este autor (*Ibidem*: 208-211) diferencia dentro de la casta de los griots las siguientes categorías: en primer lugar, los griots músicos, muy frecuentemente excelentes cantantes y compositores; también, los griots embajadores y cortesanos, vinculados a un miembro o a una familia real o noble, y que se convierten en mediadores en caso de conflicto; por último, los griots genealogistas, historiadores y poetas, que se definen como grandes viajeros y narradores y no están obligados a relacionarse estrechamente con una familia. En opinión de este maliense, el griot más admirado por sus conocimientos y prudencia es el denominado griot *tradicionista-doma*, al que identifica como el *griot-rey*. Christiane Seydou (1976: 7) señala que la epopeya, uno de los géneros más admirados de la literatura oral africana, es narrada por los griots *maabuube* en el caso de los peul y por los *jèliw* en el ámbito bambara, siendo las atribuciones y funciones de estos individuos análogas en ambas etnias. Gérard Meyer (1991: 7) en su libro *Récits épiques toucouleurs. La vache, le livre, la lance* recoge diversas epopeyas procedentes de la región de Goudiry, en el Senegal oriental, territorio poblado principalmente por las etnias tucor y peul. Afirma que la mayor parte de estos relatos han sido recitados por individuos pertenecientes a la casta de los *maabo* (formada por tejedores y narradores de epopeyas) o por los griots *bambaado*¹⁰. Otros griots como los *awlo* o los *jaareejo* no cuentan estas narraciones épicas, de lo que se deduce que mientras que los cuentos son relatados por cualquiera de ellos, no sucede lo mismo con

10 Los *bambaado*, que ya han sido mencionados, no pertenecen puramente, para todos los autores, al grupo social de los griots. Así, Hampâté Bâ afirma: "Pueden hallarse algunos tejedores que han dejado de ejercer el oficio tradicional para convertirse en músicos de guitarra. Los peul les llaman *bambaado* [...]. Esos *bambaado*, que son siempre narradores, pueden ser también poetas, genealogistas e historiadores." (Hampâté Bâ, 1982: 212).

las epopeyas. Sandra Bornand (2005: 199) diferencia en la sociedad zarma de Níger a los *jasare*, griots genealogistas e historiadores de origen soninké, de aquellos pedigüños (*griot-quémendeur* o *nwaarayko*), sin conocimientos relevantes de historia, dispuestos a elogiar a cualquiera a cambio de unas monedas. También Fatou Sangaré (2004: 64) constata la aparición de un grupo de individuos que sin pertenecer a la casta de griots son confundidos con ellos porque tocan un instrumento y cantan a fin de ganar dinero. Son estos artistas los que dañarían la reputación de los admirados griots tradicionistas¹¹ mucho más interesados en la protección de las costumbres y de la cultura popular.

3. El aprendizaje de los griots

Aunque la formación de los griots se inicia en su infancia, dura toda su vida. John Johnson (2004: 14) señala que normalmente no adquieren el estatuto de maestros hasta alcanzar los 40 años y que antes de esta edad sirven, de diferentes maneras, a sus preceptores. Sandra Bornand (2005: 210-214) precisa que tres son los factores que determinan la adquisición de conocimientos de estos artistas: las facultades de memorización; la asiduidad a sus clases y el repaso de las lecciones; la edad. Los informantes de esta investigadora declaran que memorizan genealogías y que el maestro les explica las relaciones entre las familias y las tensiones existentes entre los pueblos. Una vez que concluyen su formación asistida, empiezan a investigar por su cuenta. También aclaran que pueden completar esta preparación aprendiendo el manejo de un instrumento musical¹². Camara (1992: 133) insiste en que la circuncisión supone un momento crucial en la trayectoria profesional del griot y que aquellos que le inician y dirigen sus enseñanzas son el padre y el abuelo. Sin embargo, Kesteloot y Dieng (1997: 55) defienden que los verdaderos protagonistas son, en un primer momento, el progenitor y el tío¹³ y, posteriormente, otros maestros también griots. El griot zarma Djibo Badjé sostiene que todo lo que sabe se lo debe a su padre aunque la formación no tiene fin (Bornand, 2005: 8). También las griottes y los griots contribuyen al perfeccionamiento de las facultades artísticas de sus hijas. La griotte Daro Nbye nos confiesa que, en su caso, su madre ha desempeñado una labor decisiva en la transmisión de conocimientos:

Ce sont des choses qui se transmettent de génération en génération, par exemple, ma mère m'a transmis des connaissances concernant telle ou telle person-

11 Preferimos el término “tradicionista” a “tradicionalista” porque el primero se refiere exclusivamente al narrador o colector de tradiciones. Por otra parte, Hampâté Bâ se pregunta si no sería más conveniente emplear este sustantivo para evitar posibles confusiones: “Aujourd’hui, le terme [traditionnaliste] prêtant à équivoque en raison de sa connotation nouvelle liée à la notion d’intégrisme ou de repliement sur le passé, peut-être vaudrait-il mieux, comme certains l’ont fait, dire ‘traditionniste’?” (Hampâté Bâ, 1992: 451).

12 Johnson precisa: “Un jeune homme peut commencer à jouer d’un instrument tel le *ngôni*, sorte de banjo à quatre cordes, ou bien le *balan*, un xylophone fait main, et s’il est talentueux, il peut devenir l’apprenti d’un parent en dehors de sa famille directe.” (Johnson, 2004: 14).

13 Johnson (2004: 14) constata que los griots mandinga son educados por sus tíos maternos.

ne. Par exemple, ma mère et la mère du Président de la République étaient de la même génération et forcément... tout ce qui est renseignement se transmet de génération en génération, c'est comme ça que je sais tout de la personne.

Además, enseña a uno de sus hijos todo lo que sabe de los griots para que estos conocimientos le sean útiles en el mundo de la canción. Aïda Diagne¹⁴ nos asegura que ella aprendió observando cómo sus padres, igualmente griots, ejecutaban sus actividades, escuchando sus canciones y contemplando sus bailes. Asimismo, afirma que no ha necesitado enseñar especialmente a sus hijos porque también ellos han observado, durante toda su vida, las tareas que desarrollaban sus padres. Según Fatou Sangaré (2004: 69), la griotte maliense Mah Damba fue introducida en la *djeliya*, o mundo de los griots, por su padre y, posteriormente, por sus tías.

El griot Massa Makan Diabaté (1986: 115) describe el proceso de aprendizaje como la superación de una serie de fases: al principio, el joven o la joven acompaña a su padre y memoriza relatos épicos. A partir de los 14 años, comienza a tocar un instrumento. A continuación, acompaña a un miembro de la familia que le enseña su genealogía. Cuando cumple 21 años, se independiza de la tutela de su progenitor y puede ampliar su educación gracias a los conocimientos de otros griots más experimentados. Efectivamente, no son pocos los griots que emprenden viajes en busca de otros preceptores que les aporten nuevos datos sobre grandes linajes y acontecimientos relevantes sucedidos en tiempos pasados. Niane (2002: 152) afirma que los griots tradicionalistas se desplazan muy frecuentemente antes de convertirse en *Belen-Tigui* o *maestros de la palabra* y que existen diversos centros formativos reputados por los conocimientos históricos que imparten. Entre ellos, sobresalen Fadama (Guinea) y Keyla¹⁵ (Mali). Hampâté Bâ explica que la búsqueda de maestros es extensible a otros *ñámakàlà* ya que, siguiendo ese principio sobre el que se apoya la continuación de la educación, prolongan su formación gracias a una sucesión de instructores. Este afán de erudición implica viajar: “El que no ha viajado nada ha visto, dicen las gentes” (Hampâté Bâ, 1982: 213). Los curanderos y los *tradicionalistas-doma* también pretenden, como ya hemos afirmado, ampliar su saber:

Se puede decir que el que ha llegado a *tradicionalista-doma* ha sido durante toda su vida un investigador y un preguntón, y jamás deja de serlo. [...] El gran genealogista siempre es necesariamente un gran viajero. Aunque un griot pueda limitarse a conocer la genealogía de la familia a la cual está vinculado, el verdadero genealogista –sea griot o no– deberá necesariamente, con vistas a aumentar sus conocimientos, circular a través del país para informarse sobre las principales ramificaciones de una etnia determinada, y después irse al extranjero para conocer la historia de las ramas emigradas. (*Ibidem*: 214)

14 Entrevista inédita grabada el 31 de julio de 2011.

15 Se trata del pueblo que otros autores denominan Kela.

Este autor apunta que no se alcanza el rango de *tradiccionista-doma* permaneciendo en el pueblo natal porque el descubrimiento de otras culturas es fuente de conocimiento:

L'homme qui voyage découvre et vit d'autres initiations, enregistre les différences ou les ressemblances, élargit le champ de sa compréhension. Partout où il passe, il participe aux réunions, entend des récits historiques, s'attarde auprès d'un transmetteur qualifié en initiation ou en généalogie, et prend ainsi contact avec l'histoire et les traditions des pays qu'il traverse. (Hampâté Bâ, 2008: 26)

El griot Mamadou Kouyaté también afirma haber llevado a cabo una profunda labor recopiladora a lo largo del territorio mandinga para reproducir la verdadera historia de Soundjata:

Pour acquérir ma science j'ai fait le tour du Manding; à Kita j'ai vu la montagne où dort le lac aux eaux bénites, à Ségou, j'ai appris l'histoire des rois de Do et de Kri ; à Fadama, dans le Hamana, j'ai écouté les griots Kondé raconter comment les Keïta, les Kondé et les Kamara ont fait la conquête de Wouroula. A Keyla, village des grands maîtres, j'ai appris les origines du Manding, là j'ai appris l'art de la parole. Partout j'ai pu voir et comprendre ce que mes maîtres m'enseignaient [...]. (Niane, 2002: 152)

Amadou Ly relaciona el viaje con el aprendizaje: “Un griot se doit d'être, en effet, un grand voyageur –le “voyage” étant donc à la fois source de connaissance et source de prospérité” (Ly, 1991: 8). Cheick M. Chérif Keïta asegura que el famoso genealogista y recitador de cantos épicos Kèlè Monson Kiabaté se forma en diversas academias de la palabra dispersas en los pueblos mandinga para adquirir su estatuto de *maître de la parole*:

Les pérégrinations qu'il a faites pendant son long apprentissage du métier d'homme de la parole sont supposées représenter au niveau de l'existence réelle l'unité mythique du Mandé et les nombreux fils invisibles que la Parole du Créateur a tissés entre les parties de ce vaste ensemble. (Keïta, 1995: 20)

Hampâté Bâ (2008: 28) indica que cuando al genealogista peul Gaolo Molom no le fue posible continuar desplazándose a causa de su edad, solicitó a su hijo Mamadou Molom que prosiguiese sus investigaciones sobre las familias de emigrantes peul. Igualmente, Wabab Gaolo indaga sobre las etnias peul y tucoror a través de Camerún, Zaire y Chad para completar la genealogía y la historia de determinados linajes. Asimismo, el griot serere Ngor Nbaye nos ha precisado que ni su padre ni su abuelo le dedicaron un tiempo especial para enseñarle y así, al principio, la observación y la práctica fueron suficientes para que se formase. Sin embargo, decidió trasladarse para adquirir nuevos conocimientos: “Se puede ir a un pueblo de griots para aprender, porque, por ejemplo, yo lo he hecho. Yo fui a un pueblo donde vivían otros griots para aprender más cosas”. No obstante, algunos griots muestran su

erudición sin haber recorrido grandes distancias aunque sí han considerado absolutamente necesario el cumplimiento de una labor investigadora. Este es el caso de Baba Cissoko, uno de los narradores de dos de los pasajes recopilados por Dumestre en *La Geste de Ségou*, y, según este crítico, el más famoso contador de Malí durante los años setenta. Esta es su breve historia donde destacan aspectos tales como el uso de un instrumento musical, el método de aprendizaje, la necesidad de obtención de conocimientos y la endogamia:

j'ai commencé à apprendre mon métier de griot à l'âge de dix-sept ans. [...] J'ai appris à jouer du *ngoni* auprès de mon frère aîné, le griot Magan Cissoko. [...] Mais quand les gens me racontent quelque chose, je m'en souviens, et j'arrange l'histoire pour la rendre belle. C'est ainsi que je travaille. J'habite à Bamako, je n'ai jamais quitté ce pays. Depuis que Dieu m'a créé, je n'ai jamais voyagé dans un autre pays. Depuis que je suis venu ici à Bamako, depuis que j'ai dix-sept ans, j'ai tout fait ici, j'ai interrogé beaucoup de vieux. Certains étaient instruits, d'autres étaient des griots. Mon propre père était griot, ma mère était griotte, toute notre famille est une famille de griots. (Dumestre, 1976: 31-32)

4. Las funciones de los griots

Camara (1992: 214) señala que entre las antiguas labores de estos narradores populares las más destacables eran las que corresponden a los mensajeros, embajadores y heraldos de los gobernantes así que, por ejemplo, notificaban las declaraciones de guerra y dirigían las ceremonias. Además, asesoraban frecuentemente a sus soberanos, sobre los que tenían gran influencia, pero también se ocupaban de la formación de los jóvenes príncipes a los que les narraban la historia de su país, su genealogía y les explicaban el origen de las diversas alianzas entre los diferentes clanes. Las palabras de la griotte Aïda Diagne, antes de que le planteásemos la primera pregunta de nuestra entrevista sobre los griots, fueron las siguientes: “Los *gewel* son personas muy inteligentes¹⁶ e importantes que elogiaban antiguamente a los reyes antes de iniciar las batallas y cuando ganaban, el *gewel* cantaba su victoria”. Niane recuerda con nostalgia sus actividades de antaño:

Autrefois les griots étaient les Conseillers des rois, ils détenaient les Constitutions des royaumes par le seul travail de la mémoire ; chaque famille princière avait son griot préposé à la conservation de la tradition ; c'est parmi les griots que les rois choisissaient les précepteurs des jeunes princes. Dans la société africaine bien hiérarchisée d'avant la colonisation où chacun trouvait sa place, le griot nous apparaît comme l'un des membres les plus importants de cette société car c'est lui qui, à défaut d'archives, détenait les coutumes, les traditions et les principes de gouvernement des rois. (Niane, 2002: 5-6)

16 Hemos llegado a la conclusión de que esta griotte, cuando menciona la inteligencia de los miembros de su casta, se refiere a su capacidad nemotécnica.

Asimismo, la función de mediador era frecuentemente solicitada pues no reproducían únicamente el discurso de los reyes ante sus súbditos sino que cuando había un problema en la comunidad, sus servicios eran requeridos para solucionarlo.

La colonización transformó radicalmente las normas de la sociedad tradicional africana puesto que, por ejemplo, despojó a gran número de jefes locales de su poder y ello supuso que estos no pudiesen mantener a la corte de griots. Las independencias no contribuyeron a restablecer el orden pasado sino que la modernización de las naciones africanas alejaba a la población cada vez más de la tradición. Bokar N'Diaye se hace eco de estas radicales modificaciones socioculturales:

Les “mésalliances” entre différentes classes se multiplient de plus en plus, les nobles se sont convertis à la pratique de travaux de fer, de bois et de cuir. Ils font partie des orchestres musicaux et acceptent sans rechigner d’être commandés par des descendants de gens de caste et même de ceux des anciens esclaves qui, à quelques exceptions près, se sont fondus dans la masse et font partie de l’élite intellectuelle et de la haute société au sein de laquelle ils sont parfois bien placés. Les jeunes paysans acceptent difficilement de se plier aux contraintes traditionnelles à leur retour au village après un séjour plus ou moins long dans les centres urbains ou à l’extérieur. (N’Diaye, 1986: 35)

El griot Massa Makan Diabaté (1986: 118) considera que el noble, añorando sus privilegios, dirige su frustración contra la colonización y los hombres de casta que disfrutaban del poder político que le pertenecía antaño. Emmanuel Matateyou (2005: 584-585), en su análisis de la poesía peul del norte de Camerún, también señala que una vez que la colonización y las independencias eximieron a los esclavos ya liberados de sus obligaciones, los nobles se vieron sin servidores y sin la posibilidad de remunerar a hombres para que realizaran determinados trabajos que estos cautivos habían hecho durante siglos. Así, debieron hacerlos ellos mismos y, además, tampoco podían satisfacer las necesidades de los poetas. También afirma que dos factores perjudican la supervivencia de estos artistas: el aumento de la aculturación de la juventud y, principalmente, el Islam¹⁷. Aliou Kissima Tandía (1999: 212) añade otro elemento nocivo para los *ñàmàkálá*: el avance de la técnica y del progreso científico. Así, desde hace algunas décadas cada vez es más habitual la práctica de la circuncisión en hospitales, lo que relega la labor de los herreros; a los artesanos del cuero les resulta imposible competir con las industrias, y los griots, desligados de las familias nobles, ensalzan a cualquiera¹⁸. A este respecto, la famosa griotte senegalesa Daro Nbaye nos confiesa: “Le fait qu’il n’y ait ni

17 Bornand asegura que la libertad de expresión del *jasare* y la tolerancia social que le permite tratar determinados temas considerados como *delicados* en una sociedad musulmana puritana despiertan la enemistad de los morabitos: “car il transgresse tous les interdits dont ce dernier [le marabout] est le dépositaire” (Bornand, 2005: 195). Otros son los reproches que los griots y los clérigos del Islam intercambian: “certains marabouts accusent les *jasare* d’appartenir à l’époque pré-islamique (*jahiliyya*) caractérisée selon eux par l’ignorance, tandis que certains *jasare* leur reprochent de se réfugier derrière la religion pour masquer leur « inculture ».” (*Ibidem*: 200).

18 Bornand (*Ibidem*: 201) también afirma que la televisión y la radio sustituyen frecuentemente a los relatos de los *jasare*.

rois ni les gens qui les accompagnaient, cela fait qu'ils accomplissent leurs fonctions certainement avec d'autres personnes, jusqu'à présent ils continuent de jouer leur rôle de griots dans la société". Muchos griots se sienten obligados a buscar otros modos de supervivencia así que, a menudo, intentan obtener ingresos mediante trabajos agrícolas o la música. Bornand (2005: 211) cree que el problema que los tiempos modernos originan al *jasare* reside en que el poder está en la actualidad en manos de aquellos que acumulan riquezas y no en la jerarquía tradicional. Gérard Dumestre (1979: 31-48) proporciona en la introducción de *La Geste de Ségou* algunos datos sobre la vida de los griots que han recitado, a finales de los años 60 y comienzos de los 70, varios de los pasajes de esta epopeya. Así, Baba Cissoko compagina su actividad de contador con la agricultura y el comercio. Para Sory Komara, su profesión de enfermero ha sido siempre más importante que la de griot y quizás sea por este motivo por lo que a Dumestre le resulte más atractivo el discurso de Baba Cissoko y prefiera la vehemencia y el entusiasmo de Taïrou Bambéra. Este último griot vive de su arte, que ejerce al servicio de ciertas familias de ricos comerciantes, pero también obtiene ingresos gracias al cultivo de la tierra. A Mah Damba sus ocupaciones laborales en Francia sólo le permiten desarrollar su actividad de griotte durante los fines de semana. Birame Nbaye, según las declaraciones que nos ha hecho su hijo, Ngor Nbaye, también se dedicaba a los trabajos del campo hasta que su edad se lo impidió. Hemos constatado que la griotte Aïda Diagne también vende artículos en diferentes mercados. A pesar de que estos cambios sociales desencadenaron la alteración del papel desempeñado por estos expertos contadores, algunas de sus tareas continúan siendo ejecutadas. Analizaremos, a continuación, las más representativas:

4.1. La mediación

En las sociedades de África occidental la mediación es un procedimiento habitual y aunque en ciertas circunstancias puede ser llevada a cabo por otro miembro de la comunidad, la palabra de los griots despierta más confianza ya que garantiza el éxito de la empresa. Estos oradores median, entre otras situaciones, en los enlaces matrimoniales y, además, intervienen en las ceremonias que celebran el nacimiento de los hijos y la imposición de su nombre, en la circuncisión, bodas y funerales. Cuando hemos preguntado a Daro Nbaye si los griots eran respetados por la población en la actualidad, deja de manifiesto esta labor:

Ah oui, très respectés. Par exemple, s'il y a une personne qui veut se marier avec une autre personne, en général, cette personne n'agit pas directement. Elle envoie un griot pour que le mariage puisse avoir lieu. Les griots sont très importants et respectés. Le griot a toujours un rôle très positif, son rôle n'est pas de diviser les gens mais de les rapprocher.

También Aïda Diagne insiste en la participación de los griots en sucesos importantes y programados: "Participan en las ceremonias de las bodas y de los bautizos. [...] Algunas

personas siempre quieren ir con los *gewel* porque hay cosas que ellas no dicen y nosotros sí. El griot es muy importante”. Souleymane Sangaré (2004: 67-68) recoge las palabras de Habib Diabaté, quien insiste en que las funciones entre ambos sexos difieren desde tiempos inmemoriales. Así, es extraño que se soliciten los servicios de las griottes para que anuncien el nacimiento de un niño al imán del barrio y a otros padres o que se requiera que intercedan en las pedidas de mano. Sin embargo, las madres solicitan a las *djelimusso* (griottes) que les proporcionen información sobre las familias de sus futuras nueras. No obstante, también afirma que actualmente los africanos confían en su instinto por lo que pueden prescindir de tales investigadores¹⁹. Igualmente, Aïda Diagne afirma que cuando algún problema surge en la comunidad, ellos intentan solucionarlo.

Johnson (2004: 19) señala que los griots mandinga también pueden establecer una comunicación entre el mundo terrenal y el más allá, por ello son requeridos sus poderes adivinatorios. Aïda Diagne nos ha indicado, a este propósito, que los miembros de su casta crean amuletos y que, su hermano, también sabe predecir lo que va a suceder.

4.2. La divulgación de noticias y acontecimientos importantes

Ngor Nbaye nos comenta que su padre desempeña esta actividad en Senegal:

Cuando pasa algo, llaman a mi padre, así él coge el tambor grande y anuncia al pueblo que algo ha pasado. Al tocar, todo el mundo viene corriendo y así sabe que algo está pasando. También anuncia otras cosas como una boda o si alguien pierde una oveja o una vaca, el coge la *tama* (instrumento de percusión) y la toca.

4.3. La distracción e instrucción del público mediante espectáculos

Gracias a su labor formativa, muchos son los relatos que han sido recopilados por investigadores y que han permitido conocer la vasta literatura oral africana y la historia de su continente. Esta es una de las actividades que más reconocimiento ha despertado pues ha hecho que los griots sean considerados como los protectores de la cultura tradicional y ha apagado la crítica de muchos africanos que les juzgan como una lacra social. Entre algunas de estas voces reivindicativas, sobresalen las de Niane (1960: 5), Théodore Monod (1962: 11), Jean Rouch (1988: V), Jansen (2001: 179), Chevrier (1990: 199) y otros muchos críticos más. Durante estas sesiones narrativas, los griots deben demostrar su vehemencia y oratoria puesto que, a menudo, las historias que recitan son conocidas por el auditorio. Por ello, el modo de superar a otros artistas es la demostración de una erudición superior. Entre sus re-

19 Igualmente, Fatou Sangaré (2004: 69-70) explica que cuando un hombre desea contraer matrimonio pide a la griotte que investigue sobre la posible pretendiente y su familia mientras que es el griot quien acude a casa de la futura esposa para transmitir el mensaje del padre del joven. Además, a la mediadora le corresponde elogiar a la familia y mostrar a la madre de la prometida los regalos que recibe.

latos encontramos cuentos, leyendas, crónicas, adivinanzas, canciones, proverbios pero destacan también los mitos y las epopeyas. Si bien, cualquier miembro de la comunidad puede convertirse en un contador ocasional de fábulas y cuentos, los mitos y los relatos épicos son, generalmente, patrimonio de los artistas más eruditos. Las narraciones bélicas constituyen la historia de los pueblos y por eso, el narrador repite que su discurso oral es cierto y pretende, incluso, proporcionar pruebas que lo certifiquen. Johnson (2004: 16) apunta que, en territorio mandinga, aunque las griottes no recitan epopeyas sí pueden cantar las tonadas que incluyen estos textos orales. También se les permite que reciten poemas de elogios. Además, mientras los varones están autorizados a tocar diferentes instrumentos, ellas únicamente pueden hacer música con uno, el *karinya* (o *râpe en fer*). Fatou Sangaré (2004: 71) precisa que la griotte Mah Damba no sólo ensalza las virtudes de algunas familias sino que también canta las hazañas de los guerreros de antaño.

Por otra parte, los griots a menudo mantienen en silencio algunos datos que consideran que no deben ser revelados pues cada griot tiene sus secretos. Daro Nbaye nos indica que determinados conocimientos son confidenciales: “il y a des choses qu’on ne dit pas, il y a des secrets que les griots avaient tenus de ne pas raconter, de garder” y Mamadou Kouyaté afirma: “nous sommes les sacs qui renferment des secrets plusieurs fois séculaires” (Niane, 2002: 9).

4.4. El ensalzamiento de las virtudes de un individuo y de su ascendencia

Camara (1992: 185-187) constata que el anhelo de prestigio caracteriza la sociedad malinké, razón por la cual cada persona se siente presionada por obtenerlo. Esto genera un fuerte sentimiento de competitividad en el que el griot desempeña una función fundamental. Por su misión de observador y divulgador de hechos, resulta conveniente que cada familia recurra a un griot pues este se convierte en una fuente de exaltación. Gracias a la belleza y el poder de su palabra, sus adulaciones son las más codiciadas. Bornand (2005: 196) considera que los elogios que celebran el valor de los vencedores de batallas han sido sustituidos por la alabanza de la buena conducta social y moral de los miembros de la comunidad. En este sentido, no es extraño que los políticos requieran que estos artistas realcen, públicamente, sus cualidades. Daro Nbaye nos explica que para cualquier africano los halagos son importantes, así, Abdoulaye Wade, presidente de la República de Senegal, solicita sus servicios ya que esta artista conoce su genealogía:

En Afrique, c’est très important pour une personnalité ou bien pour une personne normale de faire connaître ses ancêtres, ce qu’ils ont fait dans la société, c’est quelque chose de valorisant pour ces personnes. Ils sont toujours à l’écoute des griots.

También, el arte de la griotte Yande Codou²⁰ asistió al poeta y antiguo presidente de Senegal Léopold Sédar Senghor en numerosas ocasiones. Su nieto, Ngor Nbaye, nos indica que siempre le acompañaba en sus desplazamientos y que poseía mucha información de su familia.

Sin embargo, la tendencia de un gran número de oradores a elogiar a cualquier individuo y no únicamente a aquellos que han realizado una acción destacable e importante, considerada como digna de ser admirada por toda la comunidad, es objeto de críticas. Issagha Corraera sostiene que el griot contador de gestas se ha adaptado a los nuevos tiempos y que sus nuevos hábitos contribuyen a que sea calificado de parásito social:

Désormais, il loue son donateur et se préoccupe très peu de magnifier les vertus *pulaar*. Il est limité par la nécessité de survivre, termes dans lesquels se pose aujourd'hui sa situation. [...] Les wambabé ne composent plus des airs à la gloire des hommes exceptionnels. Ils jouent une musique légère qui ne peut motiver ou sensibiliser le *Haal-pulaar*. La musique reste essentiellement classique car ce qui est aujourd'hui joué rappelle un peu la "Pop music" avec son envahissement de plus en plus grand du monde. [...] Le griot, le *bambado*, louent ceux qui leur font des dons même s'ils ont détourné des fonds de l'État ou s'ils ont volé, l'essentiel étant d'avoir de l'argent. (Corraera, 1992: 252)

También las declaraciones de algunos griots²¹ y de otros autores, como Fatou Sangaré, reflejan el malestar que les produce el actual comportamiento de los griots:

Le *djeli* ne chante plus les louanges de la même manière qu'autrefois. Aujourd'hui, plutôt que de baser ses louanges sur une connaissance approfondie de la famille, certains *djelis* auront recours à la flatterie : ainsi, si vous êtes un Keïta, le *djeli* contera les louanges du célèbre Soundjata alors que vous n'êtes pas nécessairement un descendant direct. (Sangaré, 2004: 64)

5. Los ingresos de los griots

Un factor de especial importancia por la controversia que genera es el pago de los servicios de los griots. El poder que proporciona al elogiado el discurso del griot explica que el arengador exija en ocasiones tantos dones que pueden dañar fuertemente la economía del donante. Aun más, el orador tiene la prerrogativa de rechazar un obsequio por parecerle demasiado moderno o insuficiente²². Jansen (2001: 168-179) sostiene que el *jeli* recibe un don

20 Para más información sobre esta griotte, es posible consultar la siguiente página web:

Diabang Brener, Angèle. *Documentaire: Yande Codou – La Griotte de Senghor (I)*. [Consultada el 21/01/2012] < http://www.senvideo.com/view_video.php?viewkey=968d41b855005bb8b67b >.

21 Por ejemplo, Habib Diabaté se lamenta a Souleymane Sangaré: "Avant, on cherchait à connaître une personne avant de la louer ou lui demander quoi que ce soit. Aujourd'hui, on nous traite de gens très cupides, cela est très grave. Avant, cela ne prévalait pas, nous étions fiers de nous, la considération et le respect qu'on nous accordait nous satisfaisaient bien plus que l'argent." (Sangaré, 2004: 68).

22 Fatou Sangaré relata una situación que le sucedió en Malí durante la ceremonia de matrimonio de su prima: "Lor-

porque es capaz de proclamar las virtudes de un individuo así como de borrar su vergüenza. No obstante, aunque no se reste importancia a la recompensa económica recibida, este autor considera que en la mayoría de los casos, en Kéla esta es bastante irregular. Según este investigador, la familia Diabaté²³ se lamenta de que los regalos no adquieran la relevancia de tiempos pasados, antes de la llegada de los franceses, cuando los reyes de Kangaba gobernaban. Jansen afirma no poder asegurar la veracidad de estas palabras pero sí confirma que hay casos muy conocidos en Malí en los que estas recompensas llegaron a ser coches y hasta casas. Sea como sea, este autor alega que el don ofrecido al *jeli* no debe concebirse como un pago puesto que frecuentemente es muy bajo y no ha de hacer olvidar que tal donativo crea obligaciones sociales con respecto al donante. Por ello, opina que su fuerza se centra en la salvaguardia de su independencia, lo que le resulta más ventajoso que un beneficio inmediato. Desde esta óptica, el crítico reivindica la figura del *jeli* y lo defiende de los que lo prejuzgan como un mendigo, un interesado o un artista mercenario, y que, además, está en su derecho al aceptar las dádivas que se le ofrezcan. Bornand (2005: 383-385) asegura que los nobles dan grandes sumas de dinero a los *jasare* cuando estos les dedican *kaayi ceeyan*²⁴ y que se dice, incluso, que algunas familias se arruinaron debido a la entrega de estos regalos. Según esta autora, el *jasare* sabe conducir al noble a un estado de ansiedad y de orgullo que se traduce, en ocasiones, en regalos desmedidos. También Sangaré constata la atracción que despiertan en los malienses los elogios referentes al pasado de su familia y en las mujeres los relativos a su elegancia y poder económico: “Il m’est arrivé de voir des femmes ‘se dépouiller’ d’un bracelet ou d’une bague en or, voire de billets de 100 euros ou des tissus brodés valant de 300 à 500 euros pièces, pour les offrir à la griotte qui chantera ses louanges” (Sangaré, 2004: 64). A este respecto, Ngor Nbaye nos explica el sentimiento que la “divisa”²⁵ produce en cada individuo:

sque la *djelimouso* a chanté mon *fassa*, mes louanges, il a fallu non seulement que je la récompense, elle, mais que je récompense également tous les autres *djelis* présents ce jour-là. L’une des griottes a refusé le billet que je lui tendais, estimant que je lui devais beaucoup plus. En effet, puisque je venais de France, je devais avoir des millions à distribuer, alors pourquoi se contenter d’un seul billet ! Ce qui importait était l’endroit d’où je venais, on ne s’occupait pas du statut que je pouvais y avoir, puisque j’aurai très bien pu n’être qu’une étudiante ou tout simplement une chômeuse ayant mis ses dernières économies dans son billet d’avion !” (Sangaré, 2004: 65).

23 Los Diabaté pertenecen a un clan de griots.

24 El *kaayi ceeyan* es traducido por Bornand (2005: 233) como *appel d’ancêtres* y lo define como un discurso que incluye nombres de los antepasados y descendientes del elogiado, alabanzas, deseos y fórmulas de agradecimiento.

25 Según Seydou (1976: 19-20), mediante la *divisa*, su emisor identifica al individuo ensalzando sus cualidades. A pesar de su concisión, glorifica a la persona y se convierte en una manifestación pública de carácter ritual. Además, presenta dos modos de expresión: la música y la palabra. Inmaculada Díaz Narbona precisa: “De mayor longitud que el nombre, la *divisa* sirve también para resumir las características personales de un individuo, o las más sobresalientes de un grupo, clan, o familia, en una fórmula condensada y simbólica. En África, la divisa se denomina a veces *nombre secreto* o *nombre de camaradería* y puede dividirse en distintos tipos, generalmente clasificados en torno al mensaje que aportan.” (Díaz Narbona, 1989: 46). Aliou Kissima Tandia (1999: 221) explica que en las epopeyas malinké, cuando las hazañas guerreras de un héroe son numerosas o su capacidad para realizar milagros se manifiesta repetidamente se crea la *divisa* o *ñiime* que narra su nacimiento, sus virtudes morales o intelectuales, sus conquistas u otros acontecimientos relevantes.

Cada uno tiene su “divisa”, cada familia. Yo tengo la de mi padre. Si alguien toca eso, levantas [la persona homenajead] las manos hacia arriba y te va a dar todo, comida, ropa... porque eso es normal, viene de nuestros abuelos, desde hace muchos años.

Además, insiste en que los griots no piden: “el griot no pide. El griot te canta a ti porque sabe cosas de tu familia, de tu padre. Si tu padre es buena gente, el griot canta cosas bonitas de él o toca porque en África cada uno tiene su propia frase”. También Aïda Diagne nos aclara que los griots no piden aunque les gusta el dinero. Ella afirma que durante las ceremonias recibe dinero, sin embargo, no es así cuando ejecuta sus tareas de mediación en caso de discrepancias entre varias personas. Asimismo, el don puede ser de diferente naturaleza: “Algunos me regalan ropa buena, alguien me regaló mucho dinero²⁶, otros oro pero no les pido nada”. Daro Nbaye también asegura que los donantes pueden ser generosos:

Tout griot qui joue son rôle de griot pour une personne s’attend à ce que cette personne lui rende la monnaie, quelque chose de très consistant parce que la personne est très contente. Ce n’est pas seulement de l’argent, c’est peut-être de l’or, des boubous, ça peut être quelque chose de riche pour une personne. Il y en a qui reçoivent des chevaux, des voitures, des choses très valorisantes en fait, à la hauteur de ce que cette personne est.

Algunos africanos afirman que los griots son temidos porque si consideran que los dones no se corresponden con la importancia de sus palabras, pueden arruinar su reputación. En efecto, como Camara asegura, los griots gozan de libertad de expresión: “Ils peuvent dire le bien, comme le mal, chanter les louanges de ceux qui font preuve de largesses, de courage, et flétrir la mémoire des avares, des lâches, des couards, ou de ceux qui se sont rendus coupables de quelque infamie” (Camara, 1992: 142). No obstante, aquellos griots a los que hemos entrevistado aseguran categóricamente que no infunden temor en los ciudadanos y que tampoco critican públicamente a nadie. Ngor Mbaye nos ha pedido que no creamos a aquellos que repiten esos comentarios:

Eso no es verdad. Te digo una cosa, hay gente que dice esto pero no es así. Un “gewel” tiene que cantarte. Todo lo que tú le das, lo coge. Yo nunca he visto eso. Por ejemplo, cuando estoy en Senegal, mucha gente viene a buscarme para tocar en bodas y otras cosas y yo nunca he visto eso.

Daro Nbaye se siente ofendida cuando le transmitimos esa opinión:

Ce n’est pas vrai ! Ce n’est pas vrai du tout ! Le rôle fondamental d’un griot n’est pas de séparer les gens, de dire des choses qui ne sont pas vraies, c’est d’être conciliateur dans la société et de dire des choses qui permettent aux gens de se rapprocher, etc., etc. Donc si quelqu’un utilise sa voix pour dire des choses qui ne sont pas vraies et qui dit “je suis griot”, cette personne ne l’est pas.

26 Creemos que quiere decir que algunos le han regalado mucho dinero.

Sin embargo, aunque algunos africanos dan regalos importantes a estos artistas, muchos son los griots que deben probar suerte en la agricultura o en otros ámbitos. Pero, aunque busquen fuentes alternativas de ingresos, ellos se muestran orgullosos de su arte y orígenes. Ngor Nbaye nos ha declarado:

Tú no puedes olvidar lo que es tu padre y tu madre, debes ir para adelante. Si tú comes, comes del griot, si tú duermes, duermes del griot. Todo lo que tienes es del griot. Yo, todo lo que tengo, lo tengo del griot, por ser griot y no voy a ir para atrás nunca, siempre para adelante porque me gusta ser griot.

Daro Nbaye también nos transmite con euforia su satisfacción por ser griotte: “c’est mon sang, forcément”.

6. Conclusiones

Aparte de las grandes y evidentes transformaciones que la colonización y las independencias han originado en la sociedad tradicional de África occidental, otro fenómeno ha contribuido a alterar el equilibrio social mantenido durante siglos y que, por consiguiente, ha modificado tanto la formación de muchos griots como sus funciones e ingresos: la emigración. Aunque Fatou Sangaré (2004: 69) confirma que la griotte Mah Damba²⁷ continúa cumpliendo entre los miembros de la comunidad maliense de Francia algunas de las funciones de estos especialistas de la palabra: la mediación en los problemas, el asesoramiento de los miembros de su familia protectora que viven en este país y la participación en ceremonias relevantes, sin embargo, nosotros hemos observado que en España mientras que algunos griots se dedican a la música y a la canción, otros han abandonado totalmente las actividades que sus antepasados han desempeñado durante siglos. Un ejemplo significativo es el caso de dos de los hijos de la griotte Daro Nbaye: Pape Fall pasa largos periodos en Dakar y Madrid desde hace dieciocho años y su actividad laboral en la capital española no está relacionada con la de los griots. No sólo sus ingresos proceden de trabajos desvinculados de cualquier tarea propia de los griots sino que, además, frecuentemente nos ha realizado comentarios que reflejan su desinterés por desempeñarla. No obstante, una gran parte de la labor empresarial de su hermano Sidy Samb, cantante y percusionista, está estrechamente relacionada con la música. Hace pocos años creó en Dakar un estudio musical y ahora, además, posee un excelente equipo de sonido gracias al cual organiza numerosos espectáculos musicales que tienen lugar en diferentes países africanos. En 2009 y 2010 la embajada de España en la capital senegalesa le confió la producción y dirección del Festival Afroflamenco. También hemos comprobado que el griot Ngor Nbaye alterna sus actividades agrícolas con la canción

27 La voz de esta artista está grabada en diversos C.D. y, además, recorre diferentes ciudades europeas dando conciertos. Corinne Maury y Olivier Zuchuat han realizado un documental sobre esta griotte titulado “Mah Damba, une griotte en exil”.

y la percusión en el grupo Kassoumaye Dalifort, participando en espectáculos musicales en diversas ciudades españolas.

El famoso cantante senegalés Youssou N'Dour es otro ejemplo significativo de las profundas modificaciones originadas en la sociedad actual ya que, a pesar de pertenecer por su familia materna a la casta de griots, puede acceder al poder político, contraviniendo las preceptos tradicionales, y se presentó en febrero de 2012 a las elecciones presidenciales. Este popular artista nos ha confesado en septiembre de 2009 que se considera un griot moderno y que su formación está determinada por la relación que ha mantenido con los miembros de su familia que forman parte de esta casta y por la naturaleza divulgativa de estos oradores.

Es imposible augurar en que van a derivar las tareas de los griots pues, como hemos precisado, algunos de ellos abandonan sus funciones, otros continúan, con orgullo, conservando y divulgando la historia de sus comunidades, otros, en cambio, prefieren orientar sus dotes artísticas hacia nuevos ritmos musicales, en donde la influencia de la modernidad es evidente y un cuarto grupo sobrevive ejerciendo labores ajenas a su gremio y buscando también eventos en los que pueda elogiar a cambio de unas monedas. En cualquier caso, nosotros nos aferramos a un esperanzador sentimiento que parecen manifestar los griots: el orgullo de pertenecer a un grupo social al que defienden con esmero.

Referencias bibliográficas

- BORNAND, Sandra. 2005. *Le discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*. Paris, Karthala.
- CAMARA, Sory. 1992. *Gens de la parole*. Paris, Karthala-ACCT-SAEC.
- CORRERA, Issagha. 1992. *Samba Guéladio, épopée peule du Fuuta Tooro*. Dakar, Université de Dakar-IFAN Cheikh Anta Diop.
- CHEVRIER, Jacques. 1990. *Littérature Nègre*. Paris, Armand Colin.
- DIABATÉ, Massa Makan. 1986. "Être griot aujourd'hui" in VUARCHÈX, François (dir.). *Notre librairie: Littérature Malienne*. Paris, Notre librairie, n° 75-76, 115-119.
- DÍAZ NARBONA, Inmaculada. 1989. *Los cuentos de Birago Diop: entre la tradición africana y la escritura*. Cádiz, Universidad de Cádiz.
- DIENG, Bassirou. 2008. *Société wolof et discours du pouvoir*. Dakar, Presses Universitaires de Dakar.
- DUMESTRE, Gérard. 1979. *La geste de Ségou*. Paris, Armand Colin.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. 1982. "La tradición viviente" in K1-ZERBO, Joseph (dir.). *Historia General de Africa. Vol. I: Metodología y prehistoria africana*. Madrid, Tecnos/UNESCO, 185-222.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. 1992. *L'étrange destin de Wangrin*. Paris, 10/18.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. 2008. *La parole, mémoire vivante de l'Afrique*. La Rivière, Fata Morgana.
- JANSEN, Jan. 2001. *Épopée, histoire, société. Le cas de Soundjata (Mali et Guinée)*. Paris, Karthala.
- JOHNSON, John. 2004. "Griots mandingues: caractéristiques et rôles sociaux" in BIEBU-YCK, Brunhilde & Boniface MONGO-MBOUSSA (dir.). *Griot réel, griot rêvé*. Paris, L'Harmattan, n° 21, 13-22.
- KEÏTA, Cheick M. Chérif (1995). *Massa Makan Diabaté. Un griot mandingue à la rencontre de l'écriture*. Paris, L'Harmattan.

- KESTELOOT, Lylian & Bassirou DIENG. 1997. *Les épopées d'Afrique noire*. Paris, Karthala-UNESCO.
- LY, Amadou. 1991. *L'épopée de Samba Guéladiégui*. Bar le Duc, Nouvelles du Sud-IFAN-UNESCO.
- MATATEYOU, Emmanuel. 2005. "Poétique de la figuration et satire sociale: le cas de l'épopée *Ziguila* du Nord-Cameroun" in DAUPHIN-TINTURIER, Anne Marie & Jean DERIVE (dir.). *Oralité africaine et création*. Paris, Karthala, 567-586 [formato digital C.D].
- MEYER, Gérard. 1991. *Récits épiques toucouleurs. La vache, le livre, la lance*. Paris, Karthala-ACCT.
- MONOD, Théodore. 1962. "Préface" in HAMPÂTÉ BÂ, Amadou & Jacques DAGET. *L'empire peul du Macina. Vol. I (1818-1853)*. Paris-La Haye, Mouton, 11-12
- N'DIAYE, Bokar. 1986. "Le contexte socio-culturel" in VUARCHÉ, François (dir.). *Notre librairie: Littérature malienne*. Paris, Notre librairie, n° 75-76, 31-35.
- NIANE, Djibril Tamsir. 2002. *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris, Présence africaine.
- PÂQUES, Viviana. 2005. *Les Bambara*. Paris, L'Harmattan.
- ROUCH, Jean. 1988. "Préface" in CISSÉ, Youssouf Tata & WA KAMISSOKO. *La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l'Empire*. Paris, Karthala-Arsan, V-XI.
- SANGARÉ, Fatou. 2004. "Griots et griottes: de Bamako à Paris" in BIEBUYCK, Brunhilde & Boniface MONGO-MBOUSSA (dir.). *Griot réel ou griot rêvé*. Paris, L'Harmattan, n° 21, 62-65.
- SANGARÉ, Souleymane. 2004. "Habib Diabaté, griot et fier de l'être" in BIEBUYCK, Brunhilde & Boniface MONGO-MBOUSSA (dir.). *Griot réel ou griot rêvé*. Paris, L'Harmattan, n° 21, 66-68.
- SEYDOU, Christiane. 1976. *La geste de Ham-Bodédio ou Hama le Rouge*. Paris, Armand Colin.
- TANDIA, Aliou Kissima. 1999. *Poésie orale soninké et éducation traditionnelle*. Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal-UNESCO.